51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 7 15 FEVRIER 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les sacrements ont été institués par N.-S. Jésus-Christ : cela est article de foi et enseigné dans tous les catéchismes. Rien au monde ne saurait les changer, augmenter ou diminuer.

Cependant il semble qu'indépendamment de la forme, de la matière et de l'intention requise, l'Eglise puisse y ajouter d'autres conditions nécessaires, concernant par exemple l'aptitude du ministre. Ainsi advient-il pour la Pénitence, où il est indispensable que le prêtre confesseur soit approuvé, sous peine d'invalidité. De même, pour la validité du mariage, l'Eglise impose aux catholiques la présence du propre curé ou de son délégué ainsi que des témoins. Cela étant ainsi pour ces deux sacrements, il semble que l'Eglise pourrait en faire autant pour les autres, si elle le jugeait bon, c'est-à-dire imposer des conditions *sine qua non* pour leur validité, indépendamment de celles ordinairement requises.

Le pourrait-elle ? Et si oui, conviendrait-il d'en déduire les conséquences que voici ? Je prends le sacrement de l'Ordre en particulier. Il est valide *ex opere operato,* qu'il soit conféré par un ministre indigne et sur un sujet incapable d'en remplir les fonctions (p. ex. un enfant ou un idiot). La consécration épiscopale, considérée comme partie intégrante et complétive du sacrement de l'Ordre, est valide également *ex opere operato*. Ce sacrement est donc susceptible d'être administré à tort et à travers par des hérétiques, des schismatiques ou des révoltés ; et l'on dit généralement que l'Eglise ou le Pape n'y peut rien.

J'ai pris comme type l'Ordre en raison des graves conséquences que je vois découler de son extension à l'infini, extension pour ainsi dire incontrôlée. De là vient la continuité du schisme, avec son vrai fondement de vie spirituelle, puisqu'il conserve de vrais prêtres et de vrais évêques. Il peut aussi s'étendre aux autres pays protestants et autres : qu'une entente ou une alliance aboutisse entre les diverses sectes non-catholiques, comme la tentative en fut faite il y a quelques années, il ne sera plus impossible que les schismatiques, qui ont les vrais pouvoirs d'ordre, ne les transmettent validement à leurs alliés.

La question d'opportunité mise à part, je demande si le Pape, dans son pouvoir suprême, ne pourrait pas établir des règles telles que leur non-observation rendrait une consécration épiscopale invalide ? La première condition exigée serait évidemment l'union avec Rome et l'approbation du Pape. Résultat : toute nouvelle consécration épiscopale chez les schismatiques serait frappée d'invalidité, et leur sacerdoce condamné à disparaître.

R. — I. La *doctrine catholique* concernant le sujet abordé par notre correspondant se résume en trois points précis, retenus par le concile de Trente :

1° *L'institution par N.-S. Jésus-Christ de tous les sacrements :* « Si quelqu'un dit que tous les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été institués par le Christ Jésus Notre-Seigneur, qu'il soit anathème. » (Sess. VII, can. 1).

Par là se trouve certainement écartée la thèse de l'institution purement médiate des sacrements par N.-S. Jésus-Christ. Le Christ aurait institué les sacrements de façon seulement médiate s'il avait délégué en général à ses apôtres le pouvoir de conférer la grâce selon les divers besoins spirituels des chrétiens et par les rites extérieurs qu'ils eussent eux-mêmes choisis en conformité avec ces besoins. D'anciens théologiens opinaient plus ou moins, en faveur de certains sacrements, pour ce genre d'institutions. C'est peut-être [1] par respect pour eux que le concile n'a pas voulu définir l'institution *immédiate*. Quoi qu'il en soit, l'institution purement médiate des sacrements doit être considérée comme logiquement exclue par la définition conciliaire, de sorte que si l'institution des sacrements par le Christ est un *dogme de la foi catholique*, l'institution immédiate est une vérité au moins *théologiquement certaine*.

L'institution immédiate comporte-t-elle que le Christ ait lui-même déterminé la matière et la forme de chaque sacrement dans les derniers détails ? La réponse négative s'impose. Personne n'osera soutenir que le Christ ait spécifié l'emploi du pain azyme plutôt que du pain fermenté pour le sacrifice eucharistique, ou qu'il ait institué le baptême par infusion et non par immersion. Mais, d'autre part, l'institution immédiate par le Christ ne semblerait pas sauvegardée, s'il appartenait à l'Eglise de désigner elle-même le signe sacramentel à employer. Entre ces extrêmes,

« il est difficile de préciser les limites de la détermination du signe sacramentel.

Il est certain que le Christ a fixé en quelque manière les parties essentielles du sacrement. Pour cela, il a pu ou bien les déterminer *de façon spécifique et stricte*, désignant telle matière, telles paroles. C'est ainsi que nous voyons qu'il a fait pour le baptême et l'Eucharistie. Ou bien encore il a pu, et cela semble suffire, les désigner *de façon générique, largement*, enjoignant seulement l'emploi de gestes et de paroles adaptées à

[1] Pourrat, à la suite de P. Schanz, dit (*Théologie sacramentaire*, p. 269) que c'est par respect pour S. Bonaventure et pour son école, que le concile de Trente n'a pas voulu parler d'institution *immédiate*. Les Actes du Concile ne portent pas trace de cette préoccupation.

la signification voulue, laissant d'ailleurs à son Eglise le soin de préciser davantage.

Ces deux modes de détermination ont des partisans. Une première opinion, avec S. Thomas d'Aquin, soutient la désignation stricte par le Christ de la matière et de la forme de tous les sacrements. Cette désignation leur paraît nécessaire pour que le Christ ait vraiment institué lui-même la substance des sacrements. L'autre opinion se réclame également d'illustres théologiens : S. Bonaventure, de Lugo, Bellarmin, Billuart, Billot. Ils pensent qu'une désignation plus large de la matière et de la forme par le Christ doit être admise au moins pour certains sacrements ; et que, si l'on considère la pratique sacramentelle des diverses parties de l'Eglise catholique ou d'une même partie en des temps divers, cette latitude s'impose au nom de l'histoire. Sans doute, disent-ils, le Christ est lui-même l'auteur de la substance des sacrements, mais, s'il a désigné seulement de façon large le rite à employer, en ce cas la substance du sacrement, c'est l'aptitude de rite à signifier la grâce et non tel mode spécial de signification [1]. »

2° *L'obligation pour l'Eglise de ne point modifier la « substance » des sacrements, afin d'en assurer la validité.* A plusieurs reprises, le concile insiste sur cette nécessité de sauvegarder les éléments essentiels, qui dérivent de l'institution du Christ. Dans la session VII, relative aux sacrements en général, au baptême et à la confirmation, les théologiens mineurs proposèrent de condamner la proposition suivante : « Tout pasteur a le pouvoir d'allonger, de raccourcir, de modifier à son gré les formes des sacrements [2]. » Les Pères, s'emparant de leurs indications, formulèrent ainsi le canon 13 des sacrements en général : « Si quelqu'un dit que les cérémonies reçues et approuvées dans l'Eglise catholique, et qui sont en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être sans péché ou méprisées, ou omises, selon qu'il plaît aux ministres ; ou être changées en d'autres nouvelles, par tout pasteur, quel qu'il soit : qu'il soit anathème. » La formule, on le voit, reste dans le vague et ne tranche pas la question de savoir si *l'Eglise* a le droit de modifier les formules essentielles des sacrements. Il faut arriver à la session XXI, c. 2, pour recueillir la doctrine authentique du concile sur ce point : « Le saint concile déclare également que cette puissance a toujours été dans l'Eglise, à l'égard de la dispensation des sacrements, *d'établir ou même de changer*, SANS TOUCHER AU FOND DE LEUR ESSENCE, ce qu'elle a jugé de plus à propos, pour le respect dû aux sacrements mêmes ou pour l'utilité de ceux qui les reçoivent, selon la diversité des temps, des lieux et des conjonctures... »

Le concile revendique donc pour l'Eglise, dans l'administration des sacrements, le droit d'établir, après mûr examen, de nouvelles dispositions ou d'introduire des modifications en respectant toujours cependant la substance des sacrements. Il distingue entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. La substance, c'est-à-dire ce qui relève de l'institution du Christ, échappe à l'autorité de l'Eglise : à l'institution faite par le Christ, c'est-à-dire à l'être même du sacrement, l'Eglise ne peut rien changer, pas plus pour en retrancher que pour y ajouter quoi que ce soit comme essentiel.

3° Un des articles reprochés par les théologiens de Trente aux hérétiques était celui-ci : « Un mauvais ministre ne confère pas les sacrements » (art. 10) [1]. Les discussions relatives à cette erreur aboutirent au can. suivant (sess. VII, *de sacramentis in genere*, can. 12) : « *Si quelqu'un dit que le ministre en état de péché mortel ne fait pas et n'administre pas le sacrement, quand cependant il garde tout ce qui est essentiel à la constitution et à la dispensation du sacrement, qu'il soit anathème.* » Cette assertion constitue un dogme, dont nous ne pouvons pas, dans la consultation présente, ne pas tenir compte. Ce dogme nous a été révélé non dans l'Ecriture, mais dans la Tradition apostolique, qui nous est irréfutablement attestée non seulement par les décisions formelles des conciles et des synodes, mais encore par l'usage ancien, constant et universel, de ne point réitérer les sacrements administrés en dehors de l'Eglise, par un hérétique, par un infidèle. Il est inutile de rappeler ici longuement la décision d'Etienne Ier contre Cyprien de Carthage.

« La raison dernière de ce fait... est dans la volonté de Dieu et dans les dispositions établies par Jésus-Christ. En effet, d'après ces dispositions, d'une part, l'essence des sacrements est complètement indépendante de la dignité ou de l'indignité morale du ministre ; et, d'autre part, le pouvoir de dispenser les sacrements n'est attaché ni à la justice personnelle ni à l'orthodoxie du ministre.

a)... Jésus-Christ n'a point voulu que la nature intrinsèque des sacrements, que leur valeur objective pût être atteinte ou compromise par les dispositions subjectives du ministre. La sainteté, la vertu et l'efficacité de nos sacrements n'ont nullement pour conditions la bonté morale et les mérites personnels du ministre humain : elles découlent exclusivement de Jésus-Christ qui a institué les sacrements et qui ne cesse de les appliquer par ses représentants.

b) En outre,... Jésus-Christ n'a pas voulu que la possession et l'usage du pouvoir ministériel relativement aux sacrements dépendent de l'orthodoxie ou de la moralité du ministre secondaire : le pouvoir qu'il a une fois reçu, le ministre le

[1] A.-A. Goupil, *Les Sacrements,* tome I, p. 54.

[2] Prop. 12, attribuée à Bucer par l'*Antidagma* de Gropper : *Concilium Tridentinum* (ed. Ehses), t. V, p. 836. — Les théologiens mineurs chargés d'examiner cette erreur la proclamèrent contraire au 19e canon de Nicée (nullité du baptême des paulianistes), au concile de Florence *(quod si desit forma... non perficitur)* et à plusieurs textes insérés dans le Décret, C. II, q. 6, cap. 12, *Quis se scit ;* Cap. *Quis nesciat, de consecratione,* dist. XI (lettres des papes Vigile et Innocent Ier).

[1] Conc. Trid., *loc cit.* — Les théologiens invoquaient contre cet article la réponse d'Etienne Ier sur la validité du baptême conféré par les hérétiques (Denz.-Bannw. 46) ; le concile de Constance, sess. VIII, prop 4 de Wiclef (D. B., 584) ; interrogations posées aux Wiclefistes, n. 11 (D.-B., 612 ; Anastase II, Decreti 1a pars, dist. 19. cap. 8, *Secundum Ecclesiæ* (D.-B., 169) ; Nicolas Ier, c. XV, q. 8, cap. 5, *Sciscitantibus* et dans l'Ecriture sainte, Num. XXIII (hist. de Balaam) ; I. Reg. II, 12 sq. (histoire des fils d'Héli) et Matth., XXIII, 2 sq.

conserve et il peut toujours l'exercer validement, alors même qu'il a perdu la foi ou la grâce ou qu'il n'appartient plus à l'Eglise. Le pouvoir d'administrer validement les sacrements est dans l'autorité conférée par l'Ordre, et cette puissance est aussi inamissible que l'ineffaçable caractère du sacrement dans lequel il a sa raison et son principe. Grâce au lien indissoluble de ce caractère et de ce pouvoir, le mauvais prêtre ou le mauvais évêque (hérétique, incrédule, schismatique, dégradé) demeure encore uni en quelque manière à Jésus-Christ ; et, par conséquent, il reste son représentant dans l'administration des sacrements.

c) Si nos sacrements sont complètement indépendants de la disposition morale du ministre, la raison intrinsèque en est donc dans la place que le Seigneur fait à son ministre dans l'économie des sacrements. L'action de l'homme est ici entièrement subordonnée ; l'homme est simplement ministre ou instrument par rapport à l'action invisible de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ qui est le ministre principal des sacrements, comme c'est lui qui, par sa propre vertu, purifie l'âme ou la sanctifie, puisque toute l'efficacité des sacrements a en lui sa source ; mais, pour cela, il emploie les hommes comme ses instruments. Or, le Seigneur est assez puissant et assez bon pour communiquer aux âmes la grâce des sacrements par le moyen d'instruments morts spirituellement.

d)... [Enfin], si... la validité des sacrements dépendait de la vertu et de la dignité personnelle du ministre, il en résulterait évidemment les pires conséquences pour les individus et pour l'Eglise entière...

Et d'abord, les hommes seraient aisément induits à mettre leur espérance dans leurs semblables, alors même qu'il s'agit de la collation de la grâce.

En outre, l'état de grâce peut facilement se perdre ; c'est une chose surnaturelle que nous ne pouvons reconnaître avec certitude : les fidèles seraient donc fréquemment assaillis de doutes, d'inquiétudes et d'angoisses relativement à la validité des sacrements reçus... (et) par suite de cette incertitude au sujet de la validité des sacrements, l'économie extérieure de l'Eglise serait elle-même troublée : la crainte que tel ou tel prêtre ne soit peut-être pas en état de grâce détournerait souvent les fidèles de recourir aux sacrements... [1]. »

II. — Les principes qu'on vient de rappeler nous permettent de porter une appréciation motivée concernant la question de notre correspondant : « L'Eglise pourrait-elle apposer à la validité des sacrements une condition, par elle déterminée, concernant l'aptitude du ministre ? » Et dans l'affirmative, « pourrait-elle décréter entachées de nullité les ordinations faites par un évêque notoirement schismatique, en posant comme condition nécessaire à la validité du sacrement conféré l'unité de communion du prélat consécrateur avec le pontife romain ? »

Remarquons tout d'abord qu'il n'est pas question ici d'une détermination spécifique et stricte d'éléments matériels et formels, dont le Christ n'aurait donné à ses apôtres qu'une désignation vague et générale. L'hypothèse peut être légitimement envisagée pour la confirmation, l'ordre et la pénitence et, dans une certaine mesure, l'extrême-onction. Nous ne nous y arrêterons pas. Il s'agit *du ministre,* dont l'Eglise pourrait, par une condition par elle apposée, limiter l'aptitude à l'administration valide du sacrement et ce, tout en respectant le dogme formulé dans le can. 12 de la session VII, *De sacramentis in genere.*

1° Notre correspondant apporte l'exemple des sacrements de pénitence et de mariage. Dans la pénitence, il est indispensable pour assurer la validité du sacrement, que le prêtre confesseur ait reçu juridiction de l'Eglise. Dans le mariage, la présence du curé et de deux témoins est imposée aux catholiques sous peine d'invalidité. Et l'on voudrait étendre la doctrine que ces deux exemples paraissent recouvrir, au cas particulier du sacrement de l'ordre, l'évêque ne pouvant conférer ce sacrement d'une manière valide, qu'à la condition d'être extérieurement en communion avec le Souverain Pontife.

Disons immédiatement que les deux exemples invoqués ne nous fournissent aucune doctrine applicable au sacrement de l'ordre.

a) Tout d'abord, dans la pénitence, la juridiction nécessaire au prêtre pour l'administration valide du sacrement n'est pas une condition apposée par l'Eglise ; elle résulte de la nature même du sacrement tel que Jésus-Christ l'a institué. Le sacrement de la Pénitence a été institué par Jésus-Christ sous la forme d'un jugement. Il faut donc que le prêtre qui l'administre soit non seulement prêtre, mais juge et juge légitime. Or cette qualité de juge légitime doit nécessairement, de par la volonté même du Christ, se surajouter au pouvoir sacré conféré par l'ordination. La juridiction n'est donc pas une condition apposée par l'Eglise pour déterminer l'aptitude du ministre ; elle découle en droite ligne de l'institution du Christ :

« La juridiction n'est point seulement une condition extrinsèque pour la licéité de l'administration : c'est un élément intrinsèque concourant à la validité de l'acte, c'est-à-dire de l'absolution sacramentelle. La raison en est dans la nature spéciale de notre sacrement, qui a été institué sous la forme d'un jugement, et d'un jugement que le prêtre seul peut exercer... Parce que le pouvoir de remettre les péchés, pouvoir conféré dans l'ordination sacerdotale et ayant sa racine dans le caractère sacerdotal, ne peut être exercé que par une sentence juridique, il faut nécessairement, non seulement pour la licéité, mais encore pour la validité de l'exercice, qu'à ce pouvoir s'ajoute la juridiction sur le pénitent au for sacramentel [1]. »

b) L'exemple du sacrement de mariage peut moins encore apporter un fondement sérieux à l'hypothèse envisagée. Ici, en effet, il ne s'agit même plus d'une condition apposée par l'Eglise à l'aptitude du ministre, mais simplement d'une condition apposée pour que le consentement matrimonial soit manifesté d'une manière « légi-

[1] N. Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique,* tr. fr., t. I, p. 173-177.

[1] N. Gihr, *op. cit.*, t. III, p. 88-89, commentant le concile de Trente, sess. XIV, c. 7. Cf. Bulle *Auctorem fidei,* n. 37 (D.-B., n. 903 et 1537).

time ». Il faut se souvenir (nous l'avons rappelé récemment, 1933, p. 387) que Jésus-Christ a institué le « sacrement » de mariage en élevant simplement à la sacramentalité une institution de droit naturel déjà existante. Mais il n'a rien innové en ce qui concerne les conditions de validité du contrat constituant le mariage. Or l'ordre social exige, pour la validité d'un tel contrat qui intéresse la société au premier chef, que soient respectées les exigences des lois divines et humaines régissant la société : « Un contrat si important pour le bien commun ne peut être laissé à l'arbitraire des parties ; il doit être réglé par l'autorité publique compétente. Ni la loi naturelle, ni la loi divine positive ne précisent avec une clarté suffisante, avec les détails nécessaires pour garantir les mœurs et le bien de la société, quels contrats conjugaux doivent être regardés comme licites ou illicites, valides ou invalides. Il faut donc qu'une loi positive vienne compléter et préciser [1]. » Or cette loi positive, dans le cas du sacrement de mariage, ne peut émaner que de l'Eglise catholique [2], qui, en vertu de l'autorité ministérielle qu'elle a reçue du Christ, doit intervenir — et peut seule intervenir — pour préciser les conditions de licéité et de validité du consentement des époux en vue du mariage à contracter [3].

2o Sans fondement du côté des interventions de l'Eglise dans l'administration valide des sacrements de pénitence et de mariage, l'hypothèse présentée par notre correspondant est, *en soi*, inadmissible et doit être absolument écartée.

Sans doute, nous concédons que l'argument tiré de l'incertitude où les fidèles se trouvent par rapport à l'état de grâce ou la foi intérieure du ministre, — incertitude qui serait à la source de doutes et d'inquiétudes relativement à la validité des sacrements reçus, — perd singulièrement de sa force dans le cas présent. Ici, en effet, l'évêque *notoirement* séparé de l'unité catholique, est supposé connu de tous comme tel et par conséquent, — quelles que soient certaines incertitudes en de rares cas mal définis, — l'on saurait exactement où seraient les ordinations valides, où seraient les invalides.

Mais les autres raisons invoquées en faveur de la validité des ordinations faites par un évêque notoirement schismatique gardent toute leur force, et la principale de toutes, qui nous dispense d'en présenter d'autres, c'est le dogme même professé sur ce point par l'Eglise catholique. Et de même que l'Eglise n'a pas le pouvoir de supprimer la vérité du mystère de la Trinité, de même elle serait impuissante à nier la validité d'une ordination sacerdotale ou d'une consécration épiscopale faites par un prélat schismatique, dès lors que les éléments essentiels du sacrement y sont conservés.

[1] N. Gihr, *op. cit.*, t. IV, p. 302.
[2] Cf. Conc. Trid., sess. XXIV, can. 12; Bulle *Auctorem fidei*, prop. 59 ; Syllabus, prop. 66 sq.
[3] Voir notre article du 22 juin 1933, p. 388.

Que les ordinations faites par les évêques hérétiques et schismatiques soient valides, c'est donc un fait qu'il faut accepter ; qu'elles ne puissent pas ne pas être valides, si les éléments essentiels du rite de l'ordination sont gardés, c'est une vérité qu'on ne peut songer à nier.

3o Quels inconvénients d'ailleurs peut-on trouver à ce fait et à cette vérité, en regard des immenses avantages qu'ils comportent pour la sécurité des âmes chrétiennes ? Notre correspondant voit découler « de graves conséquences » de l'extension à l'infini du sacrement de l'ordre : « De là vient la continuité du schisme, avec son vrai fondement de vie spirituelle... Il peut aussi s'étendre aux autres pays protestants et autres »... et peut-être bientôt « les schismatiques, qui ont les pouvoirs d'ordre, transmettront les pouvoirs d'ordre à leurs alliés. »

Et après ?

Si l'extinction du vrai sacerdoce pouvait amener la disparition du schisme et de l'hérésie, cette extinction serait à souhaiter en pays schismatiques et hérétiques. Mais il n'en est pas ainsi. L'exemple du protestantisme montre au contraire que l'abolition du sacrement de l'ordre n'empêche pas l'erreur de se propager et de se perpétuer. N'est-ce pas, au contraire, une grâce de choix faite par Dieu dans sa miséricorde aux schismatiques de bonne foi, de leur laisser, avec le véritable sacerdoce, l'intégralité des sacrements ? Si par impossible le Pape, par un acte d'autorité, pouvait décréter la nullité des ordinations schismatiques, n'irait-il pas précisément à l'encontre des desseins miséricordieux de Dieu sur les âmes ? L'Eglise catholique a tellement compris son devoir sur ce point qu'elle laisse la juridiction aux clergés orientaux schismatiques. Voyez, en ce sens, les articles publiés par l'*Ami* en 1912, p. 1077 ; en 1914, p. 317 ; en 1927, p. 568.

Q. — La 13e proposition des *Maximes des Saints*, condamnée par Innocent XII, est ainsi formulée : « *Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes.* » (Denz.-Bannw., n. 1339).

Cette condamnation laisse-t-elle subsister l'opinion suivant laquelle le Christ n'aurait pas éprouvé une véritable tristesse spirituelle, mais seulement une tristesse purement sensible ? Cette opinion paraît bien être celle de S. Thomas, qui admet cependant en plus le contre-coup d'ordre physique, — affectant la puissance comme telle et non son acte, — et résultant, dans la volonté du Christ, du dommage subi par son âme tout entière du fait des lésions corporelles. (*Sum. theol.*, IIIa, q. 15, a. 6 ; q. 46, a. 6-8 ; *De Veritate*, q. 26, a. 10, c. et ad 6, ad 10, ad 16).

R. — I. Nous croyons que vous vous faites illusion sur la portée de la condamnation de la proposition réprouvée : « La partie inférieure ne communiquait pas à la partie supérieure son trouble *involontaire*. » Nous y soulignons le mot involontaire, parce que là, et là seulement, gît l'erreur visée.

Voici, pour vous édifier, le texte de la censure de la Sorbonne :

« Hæc propositio, quæ admittit in Christo *perturbationem involuntariam partis inferioris*, falsa est, blasphema, verbo Dei contraria, adversa sanctis Patribus, et jam olim rejecta tanquam abominabilis a Concilio sexto generali, quod Actione XIII recepit ut cum vera fide convenientem, apostolicisque ac sanctorum atque probabilium Patrum doctrinis parem, Epistolam synodicam Sophronii Hierosolymitani, Actione XI lectam, in qua hæc nota inuritur propositioni eidem [1]. »

Vous le constatez, on réprouve simplement l'affirmation attribuant à la partie inférieure du Christ « un trouble involontaire ». La lettre de S. Sophrone, à laquelle font allusion les Sorbonnistes, vous dira pourquoi. En voici le principal passage, relatif à l'objet de cette consultation :

« Par cela même que cette double énergie (nature) part d'un seul et même Christ et Fils, il (le Christ) a réfuté le nestorianisme, et par cela même que les attributs de chaque nature restent sans mélange après l'union, et qu'il (le Christ) manifeste ces deux énergies d'une manière conforme aux deux natures, il a réfuté l'eutychianisme... C'est pour cela (pour prouver l'existence de l'énergie humaine) qu'il a souffert, lorsqu'il a été frappé et lorsqu'il a été flagellé, qu'il a enduré des tourments dans son corps lorsqu'on lui a cloué les mains et les pieds à la croix ; *car il a donné et il a conservé à la nature humaine,* QUAND IL L'A VOULU, *la puissance d'opérer* (ἐνεργεῖν) *et de souffrir ce qui lui est propre, afin que son incarnation ne puisse être tenue pour un fantôme.* En effet, CE N'EST PAS MALGRÉ LUI OU CONTRE SA VOLONTÉ QU'IL A ACCEPTÉ *(ces souffrances),* LORSQU'IL A PERMIS *qu'elles l'atteignissent physiquement et humainement et lorsqu'il a agi et s'est mû selon les mouvements humains.* Ecartons de nous une supposition semblable ! Celui qui a ainsi souffert dans sa chair était le Dieu qui, par ses souffrances, nous a délivrés de celles que nous avions nous-mêmes à supporter. *Il a donc souffert, agi et opéré d'une manière humaine,* AUTANT QU'IL L'A VOULU ET QU'IL L'A JUGÉ NÉCESSAIRE... Il avait pris un corps passible..., et *il a permis à ce corps de souffrir et d'agir selon sa nature propre...* Il s'est donc humilié et fait homme volontairement et φυσικῶς et il est néanmoins resté Dieu jusque dans cet abaissement. *Il était pour lui-même* LE DISPENSATEUR DE SES DOULEURS *et de ses actions humaines, et il n'en était pas seulement le dispensateur, il en était aussi le maître,* quoiqu'il se fût fait chair dans une nature capable de souffrir... » [2].

En somme, l'erreur de Fénelon réside en ce qu'il conçoit, à l'encontre de l'enseignement traditionnel, les défauts inhérents à la nature humaine prise par Jésus-Christ, et les « passions » qui en sont la suite comme des défauts et des passions nécessaires et *involontaires :* l'enseignement traditionnel les conçoit comme nécessaires et *volontaires.* Rappelons à grands traits cet enseignement.

Premièrement, certains défauts n'appartiennent pas nécessairement à la nature humaine comme telle, mais ils surviennent accidentellement à tel ou tel individu, en raison d'une cause personnelle, hérédité, maladie, vice de conformation congénital, etc. A coup sûr, le Christ n'a pu être assujetti à des défauts de ce genre, qui impliqueraient une infériorité personnelle et apparaissent ainsi comme incompatibles avec la dignité du Messie, Fils de Dieu.

Deuxièmement, certains défauts appartiennent à la nature humaine comme telle, et lui sont, après la chute d'Adam, pour ainsi dire inhérents : mais, parmi ces défauts, il convient d'éliminer de Jésus-Christ, ceux qui répugnent à sa science ou à sa sainteté parfaites : il n'a donc pu ni être sujet à l'ignorance, ni éprouver de difficulté à faire le bien, ni ressentir les atteintes de la concupiscence.

Mais restent, *en troisième lieu,* parmi les défauts inhérents à la nature humaine, ceux qui se rapportent à la possibilité de souffrir et de mourir : la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la tristesse, l'angoisse, la crainte, etc. L'évangile, d'ailleurs, attribue à Jésus-Christ tous ces sentiments. Ce sont là, dit S. Jean Damascène, « toutes les passions naturelles à l'homme et nullement répréhensibles, πάντα τά φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου. » *(De fide orthodoxa,* l. III, c. 20 : *P. G.,* t. 94, col. 1071). S. Thomas indique les raisons de convenance en faveur de l'existence de ces défauts naturels en Jésus-Christ. (Cf. *Sum. theol.,* IIIa, q. 14, a. 1 ; cf. *In III Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 1 ; dist. 22, q. 2, a. 1, q. 1 ; *Cont. Gent.,* l. IV, c. 55 ; *Comp. theol.,* c. 226). Mais le Docteur Angélique ajoute ces deux précisions : 1° Le Sauveur a dû prendre ces défauts naturels *nécessairement,* c'est-à-dire non par suite d'une contrainte extérieure, mais parce que ces défauts étant inhérents à la nature humaine comme telle, il était nécessaire, d'une nécessité de nature, que le Christ les prît en prenant la nature elle-même. (Cf. *Sum. theol.,* IIIa, q. 14, a. 2). Mais 2° le Christ a *pris* ces défauts sans, à proprement parler, les *contracter.* Il les eût contractés s'il avait été pécheur comme les autres hommes, lesquels sont soumis aux faiblesses physiques en raison du péché. De Jésus-Christ on ne peut affirmer qu'il ait « contracté » les suites du péché ; prenant la nature humaine sans le péché, il aurait pu la prendre sans les défauts, que corrigeait l'état de justice originelle : si ces défauts se trouvent en lui, c'est qu'il les a non contractés, mais *volontairement pris (ibid.,* a. 3). C'est ce qu'expriment les théologiens en disant de ces défauts qu'ils étaient, en Jésus-Christ, à la fois *nécessaires* et *volontaires.*

De ces principes découlent que les passions, entendues au sens strict ou au sens large [1], qui sont la suite naturelle des défauts pris par le

[1] *Œuvres complètes de Bossuet,* Besançon, 1836, t. XII, p. 638

[2] La lettre synodale du patriarche Sophrone se trouve dans Mansi, t. XI, col. 461 508 ; Hardouin, t. III, col. 1257 1296 Notre traduction est de Dom Leclercq dans Hefele, *Hist. des Conciles,* t. III p 372-373.

[1] Dans son sens strict, la passion désigne une altération d'où résulte, en celui qui en est le sujet, un déséquilibre plus ou moins violent de l'organisme. Entendue en ce sens, la passion n'existe donc que chez

Christ, sont également *nécessaires* et *volontaires*. Nécessaires, elles sont en Jésus le résultat du jeu normal des facultés et notamment de sa possibilité naturelle. Mais, en Jésus elles sont *volontaires*, en ce sens qu'elles n'échappent pas au domaine de la volonté et de la raison :

« Les passions du Christ, quoique réelles comme la nature humaine, dont elles attestent la vérité, sont cependant *volontaires*, au dire des saints docteurs, en ce sens que la volonté les tient toujours sous son empire.

Les nôtres se portent souvent vers l'objet mauvais, qui nous séduit par ses perfides amorces, ou vers l'objet frivole, qui nous fait gaspiller nos énergies ; celles de Jésus sont toujours orientées vers l'honnête, vers l'utile, vers la fin de la Rédemption.

Les nôtres préviennent plus d'une fois la raison et troublent la sérénité de ses décisions ; celles de Jésus, commandées par la partie supérieure, n'agissent que sur ses ordres.

Les nôtres aboutissent parfois à des effets désastreux : au lieu de se tenir dans leur domaine propre, elles empiètent sur celui de la raison et entraînent avec elle la faculté maîtresse qui aurait dû les gouverner et les dompter ; celles de Jésus, toujours harmonieuses, ne sortent jamais de leur rayon et servent toujours l'esprit.

C'est pourquoi de grands docteurs, à la suite de S. Jérôme, disent que les émotions de Notre-Seigneur sont plutôt des propassions que des passions... Pour faire donc bien comprendre que la sensibilité en Jésus a toujours été sous la gouverne de la volonté et que le royaume des facultés inférieures a toujours gardé la tranquillité de l'ordre, on dira très justement que le Sauveur a eu des « propassions » [1].

II. — On le voit par cet exposé : la condamnation de la XIII[e] proposition des *Maximes des Saints* vise directement la soustraction à l'influence de la volonté en Jésus de certains mouvements prétendus involontaires de sa sensibilité. Indirectement toutefois, elle semble indiquer que ces mouvements de la sensibilité ont dû avoir leur répercussion dans la partie supérieure de l'âme de Jésus. Mais, à notre avis du moins, *salvo meliori judicio*, nous ne voudrions pas y trouver un argument sans réplique.

Quoi qu'il en soit, il paraît indubitable que Jésus a éprouvé non seulement la tristesse sensible, mais la tristesse spirituelle qui atteignait la partie supérieure de son âme. L'abandon dont il se plaint au moment d'exhaler l'âme (Mt., XXVII, 46), la prière de l'agonie (Mt., XXVI, 39) semblent bien indiquer la coexistence, dans l'âme du Christ, d'une souffrance *spirituelle* avec la vision béatifique dont cette âme, même au moment de l'agonie, même à l'instant de « l'abandon » suprême, ne fut jamais dépouillée. Pour expliquer cette coexistence, les théologiens ont proposé diverses solutions ; mais, quelles que soient les divergences de ces explications, tous sont d'accord pour affirmer, en Jésus, le fait de l'existence d'afflictions purement spirituelles.

Que ce soit là également l'opinion de S. Thomas, l'étude objective des textes nous en donne toute certitude. Mais il faut bien comprendre les expressions dont se sert l'Angélique Docteur : « raison supérieure, raison inférieure ; raison comme raison, raison comme nature. » Il serait trop long d'exposer ici la doctrine exacte de l'Aquinate. Nous préférons renvoyer notre correspondant aux excellentes notes ajoutées par le P. Synave, O. P., à sa *Vie de Jésus* (trad. fr. de la *Somme théol.)*, t. III, p. 216 et s. Nous lui recommandons tout spécialement les pages 225-228, qui sont d'ailleurs la traduction intégrale du ch. 232 du *Compendium theologiæ*. Nous n'en reproduirons ici qu'un extrait, bien suffisant pour préciser la pensée du Maître :

« Si l'on considère la douleur de l'âme du côté de l'objet, chaque puissance de l'âme ne souffrait pas au sens où la souffrance proprement dite implique une nuisance, car toutes les puissances ne peuvent pas, dans le Christ, subir la nuisance de la part de leur objet ; on a dit plus haut, en effet, que l'âme du Christ jouissait d'une vision parfaite de Dieu. La raison supérieure de l'âme du Christ, qui a pour objet de contempler et de consulter les réalités éternelles, ne subissait rien de contraire ou d'opposé qui pût donner lieu, en elle, à une douleur provenant d'une nuisance. Par contre, les puissances sensibles, dont les objets sont les réalités corporelles, pouvaient subir une nuisance causée par la souffrance corporelle : il s'ensuit que la douleur sensible a existé dans le Christ, lorsque son corps souffrait. De même que les sens ressentent la nuisance des lésions corporelles, de même l'imagination intérieure saisit aussi la nuisance de ces lésions ; il en résulte une tristesse intérieure, même lorsque la douleur n'est pas ressentie dans le corps ; et nous admettons dans l'âme du Christ cette peine de la tristesse. *Il n'y a pas que l'imagination qui saisit ce qui est nocif pour le corps ; même la raison inférieure, qui s'occupe des choses temporelles, le saisit aussi.* Voilà pourquoi, de ce point de vue, *la tristesse pouvait aussi surgir dans l'âme du Christ* pour

les êtres vivants et corporels. Chez les êtres doués de la vie sensitive, cette altération peut se produire de deux façons. Elle peut tout d'abord consister dans une lésion des membres, une irritation des organes corporels. Sans doute, ces troubles ont leur répercussion dans la sensibilité douloureuse, mais parce que le corps est d'abord altéré, on les appelle plus spécialement passions du corps, *passio corporalis*. Elle peut ensuite être un mouvement violent de l'âme, accompagné sans doute d'un certain changement dans les organes du corps — le cœur ne se dilate-t-il pas sous l'influence de l'amour, de la joie, de la tristesse ? — mais sans lésion ou irritation de ces organes. Parce que ce mouvement se rapporte plus spécialement à l'âme, on l'appelle passion de l'âme, *passio animalis*. (Cf. Cajétan, *In I[am]-II[æ]*, q. 22, a. 1 ; Billot, *De Verbo Incarnato*, th. 23, § 2). Dans son sens large, la passion est une contrariété de l'âme, dans les opérations qui relèvent exclusivement de la vie intellectuelle. Par la connaissance et l'appréhension d'un mal qui la menace, l'âme, dans sa partie supérieure, éprouve de la tristesse, de la crainte, de la souffrance *purement spirituelles*, lesquelles ne sont pas la tristesse, la crainte, la souffrance sensibles, bien que fréquemment unies à elles dans l'homme, en raison de l'union de l'âme au corps. La passion ainsi entendue au sens large pourrait être définie : l'affliction spirituelle de l'âme. En Jésus, cette « passion » spirituelle existait certainement, lorsqu'il s'écriait : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »

[1] Hugon, O. P., *Le mystère de l'Incarnation*, p. 305-307. — Cf. S. Jérôme, *In Matthæum*, V, 28 : *P. G.*, t. 26, col. 38 ; S. Thomas, III[a], q. 15, a. 4 ; Salmanticenses, *De Incarnatione*, disp. XXV, dub. VIII, n. 104 et s. ; etc.

autant que *la raison inférieure saisissait comme nocives et comme contraires à l'appétit naturel la mort et les autres lésions corporelles.* »

Quand on se souvient que l'exercice de « la raison supérieure » correspond à la science bienheureuse du Christ et celui de « la raison inférieure » à sa science expérimentale, on comprend mieux la pensée du Docteur Angélique. Et dans la *Somme,* l'article 6 de la question 15, sur lequel s'appuie notre correspondant, reflète exactement la même doctrine : « L'objet de la tristesse, dit S. Thomas, est un dommage ou un mal appréhendé intérieurement *soit par la raison* (tristesse spirituelle) soit par l'imagination » (tristesse sensible = passio animalis) ; et il renvoie à l'art. 4, où il explique que l'âme « peut pâtir, même dans *l'intellection* et la sensation, » bien que, « *dans le sens propre,* les passions de l'âme se rapportent à l'ordre sensible. » C'est exactement la doctrine que nous avons rappelée dans la note de la page précédente, à laquelle le lecteur voudra bien se reporter.

Q. — 1° Ne peut-on pas soutenir que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus pourrait être plus élevée dans la gloire que l'un des apôtres, par exemple ? Peu importent les grandes actions faites pour la gloire de Dieu. Ce qui compte, c'est la correspondance de la volonté humaine à la volonté de Dieu.

2° Peut-on soutenir que les saints entendent tout ce qu'on leur dit ? Je ne parle pas des prières qu'on leur adresse, mais plutôt de tout ce qui les intéresserait s'ils étaient ici-bas avec nous, et même de tout ce qui peut-être ne les intéresserait pas, mais que nous prendrions intérêt à leur raconter.

3° Sur la terre on se fatigue de parler même aux amis les plus chers. Les saints au ciel parlent-ils ensemble tous à la fois et continuellement sans interruption ? Pensent-ils à tous leurs amis de la terre simultanément et à chacun d'eux sans interruption ?

4° Un démon peut-il tenter tous les hommes en même temps ?

5° Les damnés peuvent-ils tenter et tentent-ils les hommes vivant sur la terre ? Ne souhaitent-ils pas la damnation de ces hommes ?

R. — Nous dirons sur vos questions ce que nous pensons pouvoir être dit sans hasarder d'hypothèse inconsistante. Mais vous nous excuserez si, sur plus d'un point, nous avouons notre ignorance : il vaut mieux ne rien dire que s'exposer à dire des extravagances.

Ad I. — Rien ne paraît s'opposer à ce qu'un saint confesseur ou une vierge soient élevés en gloire au même rang que les apôtres ou même à un degré supérieur. Ce qui fait le degré de gloire au ciel, c'est le degré de charité dans lequel l'âme sera trouvée à l'instant de la mort : « Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine ; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même degré. Or, ajoute S. Thomas d'Aquin *(Sum. theol.,* Iª, q. 12, a. 6 ; *Cont. Gent.,* l. III, c. 58*)*, la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais *la charité :* « car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi [1]. »

Ajoutons que la valeur du mérite et le degré de la gloire correspondante sont avant tout proportionnés au degré de grâce et de charité du sujet qui accomplit des œuvres méritoires. « Toutes choses égales aux autres points de vue, plus on est enfant de Dieu, plus intime est la présence du Saint-Esprit dans un cœur ; en d'autres termes, plus la grâce sanctifiante est parfaite, plus grand est le mérite des œuvres et l'accroissement qu'il entraîne après lui... Plus un acte, abstraction faite de toute autre considération, appartient en propre à la charité et plus il participe à sa vivifiante influence, plus il devient apte à mériter un accroissement de grâce et de gloire [2]. »

La difficulté ou la grandeur des œuvres entreprises n'apporte donc au mérite qu'un élément accidentel d'accroissement, en ce sens que ce peut être pour l'homme une occasion de manifester plus d'amour envers Dieu. (Cf. S. Thomas, Iª-IIæ, q. 114, a. 4 et ad 2). Ainsi, « il est faux de croire, d'après le préjugé très répandu, que la difficulté spéciale qu'un homme éprouve à faire le bien, parce que ses défauts sont plus grands, augmente nécessairement son mérite. Si nous étions parfaits, le bien ne nous serait pas pénible et cependant notre mérite ne serait pas moindre. Le Christ dans sa nature humaine et la Vierge Marie n'ont pas connu la résistance des défauts, ce qui n'empêcha pas leur mérite de dépasser ceux de toutes les autres créatures. Encore une fois, c'est l'intensité de la charité qui fait la grandeur du mérite [3]. »

Toutes ces remarques font voir que rien ne s'oppose à ce qu'une sainte, très humble et très effacée, comme sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, soit dans le ciel élevée à un degré de gloire incomparable. Mais qu'en savons-nous ? Comment faire une comparaison avec les apôtres ? Une fois sorti du domaine des principes, nous ne pouvons que faire des suppositions sans base solide.

Ad II. — Aucune difficulté pour admettre que les saints connaissent les prières qu'on leur adresse et tout ce qui peut les intéresser personnellement. Cette connaissance se produit soit dans l'acte de vision béatifique, soit dans la science infuse qui accompagne la gloire essentielle et constitue la gloire accidentelle [4].

Il est plus difficile de se prononcer sur la connaissance de « ce qui les intéresserait *s'ils étaient ici-bas avec nous,* » et surtout de « ce que nous pourrions avoir intérêt à leur raconter. » Dans ces cas, en effet, nous partons de notre pauvre

[1] Terrien, *La grâce et la gloire,* l. IX, c. 4.
[2] *Op cit.,* l. VII c. 6.
[3] R. Mulard, *Somme Théologique, La Grâce,* note 93, p. 295.
[4] Voir, dans le *Dict. de Théol. catholique,* les art. *Gloire,* t. VI, col. 1407-1408, et *Intuitive (Vision),* t. VII, col. 2387-2389.

jugement humain pour imposer, à une science essentiellement de l'au-delà, les conditions des conventions sociales terrestres. En soi, rien ne s'oppose à ce que la question posée par notre correspondant puisse recevoir une réponse affirmative ; mais, en fait, il est impossible de donner une solution ferme.

Ad III. — Il s'agit, nous n'en doutons pas, du seul langage possible actuellement aux élus, le langage intellectuel, comparable au langage des anges.

L'âme commence une sorte d'existence angélique au moment même de sa séparation d'avec le corps, et, à partir de cet instant, participe au mode de connaissance des esprits séparés. « C'est *quand* l'âme commence d'exister séparément du corps, qu'*alors* elle reçoit l'influence de la connaissance intellectuelle de la même façon que la reçoivent les anges..., c'est-à-dire par des espèces infusées par Dieu lui-même... Ainsi, après la mort, l'âme connaît par ces espèces, à elle divinement infusées au moment même de la séparation d'avec le corps » (S. Thomas, *De Veritate,* q. 19, a. 1). Or, par ses seules idées, l'ange ne lit pas les pensées intimes des autres anges. Il faut que ces pensées lui soient manifestées par la parole. Les esprits, qui forment une véritable société, doivent avoir entre eux de vivantes et incessantes communications ; et c'est cet échange intellectuel de concepts et de désirs, de pensées et de volontés, qui s'appelle le langage des esprits.

« Comment s'établissent ces rapports ? Ce n'est point à l'aide de certains signes, procédé trop précaire, qui convient seulement à notre condition présente : lorsqu'il y a intuition, comme chez les intelligences pures, il n'y a point d'effet connu avant la cause ni de signe manifesté avant l'objet signifié. Ce langage ne consiste pas non plus dans une action physique par laquelle un esprit imprimerait son concept dans un autre esprit : il faudrait pour cela avoir prise sur la substance elle-même, ce qui est impossible. La théologie thomiste résout assez heureusement la difficulté (cf. I[a], q. 107, a. 1 ; *De veritate,* q. 9, a. 4, 5, 7).

« Parler requiert ici trois conditions : il faut d'abord que l'obstacle qui voile la pensée soit écarté ; ensuite que le sujet auquel on s'adresse puisse saisir la communication, enfin que le secret soit gardé, puisqu'il s'agit de faits occultes et intimes. — Ce qui cèle le concept mental, ce n'est plus la muraille du corps, tombée par le trépas, c'est la volonté seule, maîtresse absolue de son intérieur et à laquelle rien ni personne ne peut arracher son secret. Cet empêchement disparaît par le fait qu'un esprit se met en rapport avec un autre : en se tournant vers lui, il oriente sa pensée vers la sienne, il la lui ouvre tout entière, et il semble que désormais les concepts de l'un et de l'autre vont se parler tout seuls, comme les yeux aux yeux.

L'autre substance pourra comprendre. Les idées infusées par Dieu représentent à un moment donné tout ce qui a trait à l'âme à cet instant précis. La Providence qui ne fait point les choses à demi, accorde libéralement ce que réclament les nécessités ou les convenances ; elle se doit à elle-même d'éclairer l'esprit et de lui imprimer la motion efficace pour qu'il saisisse ce qui l'intéresse actuellement. Or, qu'une âme se tourne vers lui et désire l'entretenir, cela le touche au premier chef : il reçoit donc de Dieu le concours voulu, il est illuminé, il a compris : c'est fait, deux intelligences se sont parlé.

Le secret est gardé, car la volonté, qui ouvre son intérieur à une âme, peut le tenir fermé pour les autres [1]. »

A cet exposé psychologique, qui résume bien la doctrine thomiste du langage des anges, nous n'ajouterons qu'une remarque concernant la différence de langage chez les esprits supérieurs et chez les esprits inférieurs. Les esprits supérieurs, possédant des idées infuses plus parfaites et plus compréhensives, ont une connaissance plus parfaite et plus étendue que les esprits inférieurs : en leur parlant, ils peuvent donc les « illuminer », c'est-à-dire leur communiquer des connaissances nouvelles. L'esprit inférieur peut simplement « parler » et communiquer au supérieur ce qu'il veut lui communiquer, mais que celui-ci sait d'une manière éminente. (Cf. S. Thomas, I[a], q. 55, a. 3 ; q. 107, a. 2).

Ces principes une fois posés — et rappelons en passant qu'il ne s'agit que des principes afférents à *l'hypothèse* thomiste, — il est certain que les saints du ciel ne parlent pas continuellement et sans interruption. Le langage supposant un acte de volonté et une communication intellectuelle consécutive à cet acte, procède par actes distincts et sans liaison entre eux. Est-il possible que simultanément tous les saints dirigent leur communication intellectuelle vers le même esprit ? Celui-ci serait-il capable de recevoir cette communication collective ? A priori, aucune répugnance. En fait, qu'en savons-nous ? (Cf. I[a], q. 107, a. 5).

Tout au moins, « pensent-ils à tous leurs amis de la terre simultanément et à chacun d'eux sans interruption ? » — Il n'est pas contradictoire que la même idée infuse représente à une âme séparée tous ses amis laissés sur la terre, et que, par conséquent, l'âme puisse simultanément, par cette idée, « penser » à tous ses amis. Si la pensée des amis se trouvait confinée dans les idées acquises ici-bas et conservée dans l'âme séparée, la réponse ne saurait être aussi affirmative. Enfin, si la pensée des amis séparés se réalisait — ce qui n'est pas impossible, mais ce qui est peu probable — dans la vision béatifique, puisque la science de vision béatifique consiste en un acte unique et permanent, on devrait dire que l'âme séparée pense à ses amis de la terre simultanément et à chacun d'eux, sans interruption.

Ad IV. — La multiplicité des objets et leur distance locale n'empêchent pas, en soi, qu'un seul et même ange puisse leur appliquer son activité. S. Thomas expose, I[a], q. 52, a. 2, qu'un ange ne peut être simultanément qu'en un seul lieu. Mais il s'agit ici d'un lieu « métaphysique », le seul dont il puisse être question, c'est-à-dire du lieu sur lequel — un ou multiple, et renfermant un

[1] E. Hugon, O. P., *Réponses théologiques* p. 238-239.

ou plusieurs êtres, peu importe, — l'ange applique, en l'épuisant, son activité. « Les anges ne peuvent être présents simultanément en plusieurs lieux. Le lieu de l'ange est dit celui auquel il applique sa vertu, c'est-à-dire tout l'espace que l'ange soumet à l'action de sa puissance toujours finie, même si, par rapport aux corps qui y sont renfermés, cet espace est constitué de plusieurs lieux. Puisque la puissance de l'ange est finie, il ne peut l'appliquer en dehors du « lieu » où il opère, qu'à la condition de s'en retirer d'abord [1]. »

Il semble donc bien difficile, même en concédant à un démon une puissance exceptionnelle, que le même démon puisse tenter tous les hommes en même temps.

Ad V. — A la première des deux questions groupées sous le n° 5, nous répondons, sans hésitation, en nous tenant toutefois sur le terrain des spéculations thomistes concernant l'état des âmes séparées : *Négativement*. Et voici sur quoi nous basons notre réponse. L'ange seul, dont l'essence est d'être une substance séparée, peut appliquer sa puissance aux corps, précisément parce qu'il n'est lié essentiellement à aucun d'eux. Et c'est ainsi qu'il agira sur l'âme encore unie au corps pour la tenter. « Le démon, bien qu'il ne puisse pas modifier la volonté, peut cependant, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 111, a. 3-4), agir sur les puissances inférieures de l'homme — l'imagination et les sens — qui, sans nécessiter la volonté, l'inclinent cependant. » (S. Thomas, I[a], q. 114, a. 2, ad 3). C'est toujours d'une façon conforme à l'état d'union au corps, c'est-à-dire en commençant par la connaissance sensible, que le démon peut provoquer les tentations.

Mais l'âme séparée n'est pas, sur ce point, dans la même situation que l'esprit pur. Par sa vertu naturelle elle est destinée à mouvoir son corps et son corps seulement. Séparée de lui, elle ne possède plus aucun moyen naturel d'exercer son activité sur le monde des corps et, par conséquent, sur les humains vivant encore en ce monde. Elle n'a plus aucun rôle à jouer avec la nature visible. (Cf. S. Thomas, I[a], q. 117, a. 4). S'il pouvait être donné à une âme séparée de nous induire en tentation, ce serait donc grâce à une activité spéciale, que Dieu lui aurait communiquée. Or, une telle hypothèse est inadmissible.

Faut-il dire que les damnés souhaitent la damnation des hommes vivant encore sur la terre ? — Nous n'y voyons aucun inconvénient. Leur volonté est fixée dans le mal et, par conséquent, ennemie de tout ce qui peut procurer la gloire de Dieu. Un tel souhait est donc bien dans la psychologie des damnés.

Q. — Calvin réfute la doctrine de la grâce qui est la nôtre : en effet, déclare-t-il, si Dieu donne à l'homme naissant la possibilité d'acquérir des grâces par ses œuvres, de se faire son propre salut, ce même Dieu ignore donc ce que ses créatures *vont faire*. Etant ignorant de la destinée de ses créatures, Dieu ne connaît donc pas tout sur terre et contrairement aux Ecritures, il n'est pas omniscient ! De là aussi on peut nier l'omnipotence de Dieu ! Omniscience et omnipotence seraient donc de vains attributs de Dieu.

R. — Cette question nous est posée au nom d'un laïque instruit, qui cherche à s'éclairer sur la vérité de notre religion. A sa consultation, il ajoute ce petit commentaire : « Il s'agit de la doctrine calviniste et de la question de la prédestination. » Cette seule remarque suffit à nous persuader que notre correspondant a saisi toute la gravité et toute la profondeur du problème.

I. — Avant de répondre directement à la question posée, indiquons brièvement où Calvin en arrive, pour sauvegarder l'omniscience et surtout la toute-puissance divines. Voici quelques extraits suggestifs de l'article *Calvinisme (Dict. de Théol. cath.*, t. II, col. 1407 et suiv.) de Mgr A. Baudrillart :

« Calvin sacrifie totalement la liberté de l'homme et, sinon en intention, du moins en fait, la justice même de Dieu... « Suivant Calvin, dit M. Bugener *(Vie de Calvin,* Paris, 1863, p. 72-73), Dieu, dans la plénitude de sa souveraineté, dans son conseil éternel et immuable, a destiné les uns au salut et les autres à la damnation ; et, comme il ne leur devait rien ni aux uns ni aux autres, les élus ont à le bénir éternellement, les réprouvés n'ont nul droit de se plaindre... » Cette doctrine est déjà assez rude en elle-même ; elle l'est encore plus dans ses déductions.

Qui veut la fin, veut les moyens. Or dans le système de Calvin, Dieu veut positivement la réprobation des damnés. D'où il veut également les moyens pervers qui les feront aboutir à cette fin. En d'autres termes, *Dieu veut le mal*. Que, dans un monde où Dieu a laissé une large place à la liberté, il permette le mal, comme condition d'un plus grand bien, c'est-à-dire comme condition de la possibilité et du développement de tous ces mérites, de toutes ces vertus morales qui ne peuvent être qu'à la condition de la liberté, cela se comprend. Mais, dans le système de Calvin, la liberté humaine étant frappée de déchéance et comme de paralysie, là où le mal se trouve, on devra l'attribuer à Dieu non moins que le bien : pour certaines raisons qui nous sont inconnues, Dieu veut que l'homme tombe.

« Il a ordonné par un décret de sa volonté » la chute du premier homme. C'est en vertu de la prédestination divine qu'Adam est tombé. Ce serait en effet une vaine fiction que de s'imaginer que Dieu a créé sa plus noble créature en vue d'un but indéterminé, ou bien qu'Adam s'est créé lui-même sa destinée par le libre arbitre : que deviendrait la toute-puissance de Dieu, par laquelle il gouverne toutes choses, suivant son décret mystérieux et absolu ? »

Il suffit de rappeler une telle doctrine, pour en faire comprendre tout l'odieux et toute l'injustice, la Toute Puissance n'étant sauvegardée qu'à la condition d'une prédestination rigide conduisant les uns au bonheur, les autres au malheur, sans égard pour la liberté humaine ! Même si la doctrine catholique ne pouvait parvenir à résoudre les antinomies apparentes que soulèvent les dogmes de la prédestination et de la grâce, à coup sûr ce n'est pas à la doctrine calviniste qu'il con-

[1] Pignataro, *De Deo creatore*, p. 90.

viendrait de demander un apaisement pour notre esprit.

II. — Dieu merci! l'argumentation qu'on dirige contre le dogme catholique n'a point la force qu'on lui prête. A qui l'examine avec attention, elle se révèle inopérante. « Si Dieu, dit-on, donne à l'homme naissant la possibilité d'acquérir des grâces par ses œuvres, de se faire son propre salut, ce même Dieu ignore donc ce que ses créatures vont faire. » Mais non! nous professons que, de toute éternité, Dieu sait tout ce que feront ses créatures, et à quel usage elles emploieront leur liberté. Mais il sait également que ses créatures agiront librement, même sous l'influence de la grâce qu'il leur départira. De plus, les bonnes œuvres, méritoires d'un accroissement de grâce sanctifiante et d'un afflux sans cesse renaissant de grâces actuelles, ne sont telles que par la grâce qui informe déjà notre âme et nos facultés, de sorte que Dieu, en couronnant les mérites de ses saints, ne fait que couronner ses propres dons.

De plus, nous confessons que, dans l'ordre d'exécution, soit de la prédestination des justes, soit de la réprobation des pécheurs morts dans l'impénitence, rien n'échappe à la toute-puissance de Dieu.

Quant à expliquer comment il est possible d'accorder le mérite et la liberté des créatures avec l'omniscience et la toute-puissance divines, il faut convenir que l'esprit humain éprouve quelque embarras. La bonne solution paraît indiquée par les disciples de S. Thomas (Ia, q. 23, a. 5), et nous en transcrivons le résumé, emprunté au P. Sertillanges *(Dieu,* trad. fr. de la *Somme théol.,* t. III, p. 323) :

« L'action souveraine de Dieu, quant à la prédestination et à l'élection des êtres, causerait-elle... le moindre préjudice à la liberté et à l'efficacité des mérites? En aucune façon. La Cause première est transcendante et hors cadre; sa façon de causer est au-dessus de toutes les différences de l'être, et bien loin de les offenser jamais, elle les pose. Elle est au-dessus du mérite, au-dessus de son efficacité, au-dessus de la liberté, au-dessus de l'homme; tout cela n'est que sa créature; tout cela, elle le crée, dans son ordre, avec tous ses caractères; elle veut et fait que l'homme soit; elle veut et fait qu'il soit libre, qu'il agisse librement, qu'agissant librement et vertueusement il mérite, que méritant, il ait sa couronne. C'est là un processus entièrement autonome à son rang; Dieu ne s'y insère point pour le fausser et en détraquer par sa toute-puissance les rouages; mais Dieu est supposé à tous ses termes, et tout d'abord au dernier, qui est l'heureux aboutissement de tout le reste : dans l'ordre pratique, c'est la fin qui est voulue d'abord. Il faut appliquer ici la formule de S. Thomas : « Dieu veut qu'une chose soit à cause d'une autre; il ne veut pas, lui, une chose à cause d'une autre. » Dieu veut que le mérite d'un être soit cause de sa récompense; il ne veut pas la récompense à cause du mérite.

Cela s'applique dans l'ordre surnaturel comme cela pourrait s'appliquer dans l'ordre naturel, s'il y avait un ordre naturel à part. Dieu donne la grâce ; dans cet ordre, c'est là le commencement, et la grâce n'est pas plus due à ce qui n'existe pas selon la grâce que la nature première à ce qui n'existe pas selon la nature. A ce qui n'est rien on ne doit rien ; à ce qui n'est rien dans un ordre donné, on ne doit rien de ce qui appartient à cet ordre, comme des galons à qui n'est pas soldat. Donc, pour commencer, Dieu agit seul, et le mérite n'est pas encore. Ensuite, on reçoit la grâce et l'on use bien de la grâce ; alors le mérite naît, mais ce n'est pas sans Dieu. Dieu est cause première de la correspondance à la grâce, comme il est cause première de l'emploi de la nature dans un acte libre. Rien ne passe à l'acte à partir du pouvoir, dans un ordre quelconque, sans l'intervention du premier de cet ordre : Dieu auteur de la nature ou Dieu au surnaturel. Enfin, Dieu est cause première de l'aboutissement appelé gloire, et non seulement quant à sa substance, mais en cela même qu'il procède du mérite et qu'il en est la fleur. Au surplus, en suivant ainsi l'ordre des faits, ou, comme disait S. Thomas, l'ordre d'*exécution* nous renversons l'ordre d'*intention,* qui est celui de la prédestination, étant celui de la providence. Dans l'ordre d'intention la gloire est chose préalable, la gloire précède tout le reste, et si Dieu est premier en tout, il faut dire que l'intention première de notre aboutissement, qui est la gloire, lui appartient à titre indépendant. Cela n'empêche nullement cette gloire de dépendre en toute vérité du mérite humain, d'en dépendre aussi pleinement que si pour user de la grâce on n'avait pas besoin de la grâce, de même qu'un acte naturel de liberté, qui a Dieu pour cause première, dépend de la liberté tout autant que s'il n'y avait pas de Dieu. Ce que l'homme cause, c'est cela même que Dieu cause ; ce que Dieu cause, c'est cela même que l'homme cause : ainsi s'exprime sans cesse S. Thomas, et il blâme ceux qui « distinguent entre ce qui est de la grâce et ce qui est du libre arbitre, comme si une même chose ne pouvait provenir des deux. » (Ia, q. 23, a. 5). Il ne s'agit donc pas ici de partage, mais de subordination : il s'agit de l'encastrement nécessaire du créé dans l'incréé, du fini dans l'infini et de toute forme d'être dans l'Etre. »

Quant à la réprobation, on sait ce qui, dans la doctrine catholique, la distingue expressément de la prédestination. Elle est la décision divine de permettre le péché et, en suite du péché, d'infliger le châtiment éternel. Alors que, dans la prédestination, Dieu est *cause* des deux termes : grâce et gloire, dans la réprobation, il cause seulement l'un des deux, le châtiment ; et il ne fait que permettre l'autre, le péché.

Nous avons expliqué jadis comment cette permission laissait intacte la causalité suprême de Dieu relativement à tout ce que le péché lui-même comporte de positif : voir *Ami* 1928, p. 772. Nous renvoyons notre correspondant à cette étude, qu'il ne saurait être question de reproduire ici.

Q. — La contrition *imparfaite* efface-t-elle le péché *véniel* ? La réponse affirmative me semble très certaine.

Pourquoi alors ne le dit-on pas d'une manière explicite, lorsqu'on énumère les effets de la contrition imparfaite ?

Serait-ce, comme me disait un prêtre, une vérité dangereuse ? Je n'y vois pas plus de danger qu'à dire que les sacramentaux peuvent effacer les péchés véniels.

Plusieurs lecteurs seraient contents d'avoir l'avis de l'*Ami*.

R. — Cet avis ne saurait différer de l'avis des théologiens approuvés. Or, *en dehors* de tout sacrement :

1° L'attrition seule *ne suffit pas* à la rémission du *péché mortel* : « *Quamvis sine sacramento pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat...* » (Conc. de Trente, sess. xiv, c. 4 ; Denz.-Bannw., n. 898).

2° L'attrition seule *ne suffit pas* pour la rémission des *péchés véniels*, dans une âme qui est *privée de la grâce sanctifiante*. (Cf. S. Thomas, IIIa, q. 87, a. 4). Le péché véniel, en effet, ne peut être remis qu'en vertu de la grâce sanctifiante, soit antécédente, soit concomitante : « Bien que la rémission du péché véniel n'exige pas de nouvelle infusion de grâce, elle exige une mise en activité de la grâce, qui ne peut se trouver chez celui qui est en état de péché mortel » (ad 2).

3° L'attrition *suffit* pour la rémission des *péchés véniels* sans le sacrement, *dans le juste* qui possède déjà la grâce sanctifiante : « Cette proposition, soutenue par S. Thomas *(loc. cit.*, a. 2) et le plus grand nombre des théologiens, est présentée par Suarez comme « probable » *(De pœnitentia*, disp. xi, sect. 2, n. 11-13). Nous croyons qu'on peut accentuer cette note, et qualifier l'assertion de « très probable, » pour les considérations suivantes : 1° Nous supposons une âme qui possède la grâce. L'attrition de cette âme est un acte vivant, par conséquent méritoire et efficace dans l'ordre surnaturel. Or, la fin de cet acte est de réparer l'offense légère qui, sans détruire l'amitié de l'âme avec Dieu, l'a cependant ternie. Puisqu'il est efficace, il produit réellement cet effet. 2° Il y a une différence morale énorme entre le péché véniel et le péché mortel. En raison de cette différence, il nous paraît peu probable qu'il faille le même moyen pour réparer l'offense légère que pour réparer l'offense grave (cf. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3). 3° Le concile de Trente, sess. xiv, c. 5, dit que la déclaration des péchés véniels en confession n'est pas nécessaire, parce que ces péchés peuvent être remis en dehors du sacrement de diverses manières : « *Venialia quibus a gratia Dei non excludimur et in quæ frequentius labimur... taceri citra culpam, multisque aliis remediis expiari possunt.* » (Denz.-Bannw., n. 899). Les remèdes auxquels le concile fait allusion sont : la prière, les sacramentaux et d'autres encore, mais, en première ligne, semble-t-il, l'acte d'attrition, car c'est de tous les actes le mieux approprié à la destruction et à la réparation du péché véniel. » (A. Beugnet, art. *Attrition, D. T. C.*, t. i, col. 2243-44).

4° Il n'y a pas d'assimilation complète entre la rémission du péché véniel par l'attrition dans le juste et la rémission du péché véniel par le sacramental. « La rémission des fautes vénielles et de la peine temporelle due au péché semble être produite *médiatement* par les sacramentaux. Ceux-ci, en effet, selon leur nature et avec le secours de Dieu provoquent chez celui qui en use des actes surnaturels de foi, d'espérance, de repentir, d'amour de Dieu. Par ces actes les fautes vénielles sont désavouées et effacées. De même et proportionnellement à leur ferveur, la peine temporelle est diminuée « selon le degré de ferveur envers Dieu qui est excitée par les sacramentaux, tantôt plus, tantôt moins. » (S. Thomas, IIIa, q. 87, a. 8, ad 3). Les sacramentaux agissent donc ici *ex opere operantis*.

D'après ces principes, notre correspondant pourra conclure *quid veri* et *quid falsi* se trouve dans l'énoncé de sa consultation.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Ignaz Seipel, *Mensch, Christ, Priester, in seinem Tagebuch, Bearbeitung und Einführung*, von Rudolph Bluml. — Verlag Hilswerk für Schulsiedlungen, Vienne (Autriche), viii. — Broché, 4 shillings autrichiens ; relié toile, 6 sh.

Ce n'est pas sans curiosité que nous avons ouvert ce livre. Mgr Seipel a joué en effet dans son pays, si profondément transformé par la Guerre, un rôle de premier plan, et dans ce rôle il a su honorer à la fois l'Eglise et sa patrie. Lire son journal, n'était-ce point entrer dans son intimité, saisir les secrets de sa vie, prendre contact avec une des grandes âmes de notre siècle agité et inquiet ?

Après avoir lu, notre curiosité a fait place à l'admiration. Voilà en effet un homme, un chrétien, un prêtre. Le titre de l'ouvrage n'a pas menti. Mais ne vous attendez pas à rencontrer ici des aperçus de profonde politique sur les temps troublés que nous vivons ; point de scandales mis à nu, point de révélations sensationnelles. Ce livre ne contient que les sujets de retraite et de méditation du prélat qui tint plusieurs années entre ses mains les destinées temporelles de l'Autriche.

Il était né à Vienne, le 19 juillet 1876. Son père était cocher de fiacre et devint ensuite portier du Fürsttheater. Sa mère était fille de paysan. Privé de bonne heure de la tendresse maternelle, il fut élevé par sa grand'mère Caroline, et par deux sœurs de son père, les tantes Caroline et Sophie Seipel. Il fit ses études au gymnase de Meidlingen, et entra en 1895 au Grand Séminaire de Vienne. Son ordination sacerdotale est du 23 juillet 1899. C'était un travailleur acharné. Il poursuivit ses études une fois dans le ministère, devint docteur en théologie, en 1903, professeur de religion à l'Ecole normale de filles. En 1907, il pénètre comme *Privat-Dozent*, pour la morale, à la Faculté de théologie de Vienne. Il passe de là à Salzbourg où il laisse un souvenir profond. Il succède en 1917, en qualité de professeur de sciences morales et sociales, au regretté professeur Martin Schindler, de l'Université de Vienne. L'armistice le trouve à ce poste. Il fait partie du cabinet éphémère de Lammasch. Au début de la République, il est chef du parti chrétien-social et joue un rôle de premier plan dans l'élaboration de la Constitution nouvelle. Enfin en 1922 il est élevé au poste de chancelier de son pays. On le reconnaît comme le sauveur et le guide bienfaisant de sa nation si tristement éprouvée. Il prend place parmi les plus remarquables hommes d'E-

tat d'Europe. Il meurt, épuisé de fatigue, le 2 août 1932.

Eh bien ! cet homme d'Etat, ce chef de parti politique, cet orateur vigoureux et lumineux, fut surtout un prêtre d'une piété profonde et d'une admirable régularité. Il est beau de voir cet homme débordé de mille occupations pressantes, rester fidèle à sa méditation matinale, avec autant de ferveur qu'au Séminaire ! Tous les jours, il prend la peine de noter sur son *Journal*, qui va de 1916 à 1932, son sujet d'oraison. Chaque année, il résume les méditations de sa retraite. Il a soin, après la retraite, de faire des oraisons spéciales sur « les fruits des Exercices spirituels » qu'il vient d'accomplir.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de ces sujets d'oraison, encore qu'il y ait là matière à fructueuse moisson d'idées. Mais nous indiquerons ce qui est, à notre avis, l'un des traits les plus curieux de cette autobiographie morale.

Le 24 juillet 1918, le professeur Seipel recevait du Vicaire capitulaire de Salzbourg une lettre lui demandant ce qu'il ferait si le choix du Chapitre se portait sur lui comme futur archevêque de la ville. Le professeur répondait, le 28, en substance, qu'une telle offre le prenait au dépourvu, tant elle était invraisemblable, étant donné qu'il y avait un évêque auxiliaire à Salzbourg, mieux désigné que lui-même pour les suffrages des chanoines, mais que précisément pour cette raison, il considérerait une telle éventualité comme un appel divin et accepterait le poste. Séance tenante, en attendant le jour de l'élection, M. Seipel se dressa un programme d'action épiscopale. C'est ce plan qui nous a paru la chose la plus remarquable de tout le volume. Il envisage son rôle d'abord comme évêque, ensuite comme prince d'empire, faisant partie de droit de la Diète.

Comme évêque, il doit communiquer au diocèse un bon esprit et dans ce but, voici ce qu'il se propose :

« 1° Chercher à exercer une influence personnelle sur le clergé : *a)* par des conférences régulières dans la maison sacerdotale où je m'efforcerais d'introduire les étudiants dans les questions du jour de la vie ecclésiastique et publique, — *b)* par une participation intensive aux réunions et délibérations du clergé, par l'appel à des conférences spéciales sur les différentes branches du clergé, — *c)* par la participation à la vie des groupements catholiques de l'archidiocèse, la création d'un Comité d'action, la visite de chaque groupement au début de mon activité et ensuite une fois l'an, — *d)* par une information régulière de la presse, — entretiens avec les rédactions de la *Chronik* et de la *Kirchenzeitung*, des interventions personnelles écrites avec la *Reichspost* et la *Pius-Korrespondenz*. — Collaboration répétée et formelle aux entreprises de presse susnommées et aux principaux journaux catholiques, dans la mesure où je suis déjà en relations avec eux ou serai invité par eux à écrire, — *e)* par une étude méthodique des problèmes actuels effectifs, dans mes lettres pastorales et dans des écrits spéciaux au clergé et aux groupements catholiques, — *f)* par la fixation de plans de prédications et de conférences dans tout le diocèse.

« 2° Mais je devrais me tenir en garde contre une activité purement extérieure, hâtive et sans but sur ces terrains, c'est pourquoi : *a)* n'écrire ou ne parler que lorsque j'aurai quelque chose d'important à dire, — *b)* ne pas vouloir tout faire moi-même, mais dresser les autres à agir dans mon esprit.

« En vue du second point (les devoirs du prince), je me propose :

« 3° *a)* de ne manquer autant que possible aucune séance de la Chambre des Seigneurs ou du Landtag à laquelle je devrais assister, — *b)* de faire exercer la représentation dans les autres Landtags (Etats provinciaux) par une action constante et personnelle : conférences avant et rapports après chaque session, — *c)* me préparer constamment à cette activité, en étudiant à fond les questions à l'ordre du jour, — *d)* là aussi ne parler que lorsque j'aurai quelque chose d'important à dire, mais ne pas me borner aux discussions sur des sujets strictement ecclésiastiques, — *e)* prendre en main énergiquement, sans délai et d'une façon logique et suivie, la cause de la paix entre les Etats et au dedans de la monarchie [1]. Pour pouvoir remplir ce rôle, j'ai besoin moi-même d'une information constante, par le moyen de ceux qui sont le mieux placés sur chaque terrain. Donc :

« 4° Je devrais organiser cette information *a)* par les professeurs de théologie dans les matières théologiques, — *b)* par Steinwender et Baumgartner en ce qui concerne les affaires de presse à Salzbourg, — *c)* par les chefs du Comité d'action, par Schmitz et les autres en ce qui regarde les affaires des groupements catholiques, — *d)* par Eter pour la politique locale, — *e)* par la centrale de l'Union populaire (Volksbund) pour les affaires générales du pays et de l'Eglise, — *f)* par Eckard, Maresch, etc., dans les choses de littérature, culture et autres de ce genre. Egalement les professeurs du « Borromæus » devraient être mis en œuvre de cette façon.

« 5° Pour introduire le repos et le recueillement dans mon activité, je devrais m'astreindre à la tenue immédiate et soignée d'un Journal écrit, contenant mes annotations quotidiennes.

« 6° A la Conférence des évêques, je ne devrais chercher à jouer aucun rôle avant d'avoir organisé et obtenu une activité fructueuse dans les lignes du programme ci-dessus. Mais je ne devrais pas me laisser détourner d'une telle activité par des contradictions venant de la Conférence des évêques. »

Le professeur Seipel ne fut pas élu. Il n'eut pas à mettre ce programme en exercice. Mais ce fut une première alerte pour lui. C'est dans le sens que l'on vient de voir qu'il organisa son activité de ministre et de chancelier autrichien. Sa carrière trop brève est un bel exemple d'action sacerdotale inspirée par une vie intérieure intense.

Colonel A. BILLARD. — **Jehanne d'Arc et ses juges.** Préface de Louis Bertrand, de l'Académie française. — In-8 de 413 p., avec 21 gravures, 13 planches et une carte, 45 f. — Paris, A. Picard.

Ce nouveau livre sur le Procès de Jeanne d'Arc doit être lu avec attention : il apporte, semble-t-il, d'heureuses et définitives solutions aux problèmes déconcertants que soulève l'attitude des juges ecclésiastiques de Rouen. N'est-il pas évident qu'à première vue, et pour de nombreux écrivains et lecteurs, sans culture historique suffisante et peu familiarisés avec les textes contemporains, il y a contradiction embarrassante et, semble-t-il, inexplicable, dans la condamnation, par un tribunal composé de dignitaires ecclésiastiques, appuyés par l'approbation de très nombreux docteurs et non des moindres, d'une jeune fille au rôle éclatant, qu'un autre tribunal d'Eglise, non moins bien composé, a déclarée digne de la canonisation ? N'est-il pas facile de dénigrer et d'attaquer l'autorité religieuse catholique, puisque le Pape n'est pas intervenu au moment du procès solennel et abominable de 1431, tandis que dès 1455 un de ses successeurs autorisait le Procès de réhabilitation ?

Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer, chez les auteurs, des divergences fort accentuées. La plus grande partie des études consacrées au Procès de Jeanne ont été jusqu'ici inspirées soit par le désir de disculper l'Eglise à tout prix, soit par l'intention, secrète ou avouée, d'exploiter les contradictions apparentes de l'Eglise dans l'affaire, pour la plus grande confusion du catholicisme et de la papauté.

[1] Se rappeler que ceci était écrit en juillet 1918, près de 4 mois avant la fin de la Guerre.

M. le colonel Billard, — un guide érudit, solidement documenté et muni des meilleures méthodes critiques, écrit L. Bertrand, — a voulu faire œuvre objective, pour aider à comprendre comment a pu se produire un fait aussi surprenant : la condamnation d'une Sainte, la plus populaire actuellement en France, par des évêques, chanoines, religieux et docteurs faisant autorité.

Cette œuvre objective évite les écueils où ont sombré tant d'œuvres prétendues historiques sur le Procès de Rouen. D'un côté, les adversaires de l'Eglise ont voulu triompher du scandale évident et en ont pris occasion pour se livrer à de faciles déclamations contre les ténèbres du moyen âge, l'intolérance religieuse et la cruauté des tribunaux ecclésiastiques, enfin contre l'Eglise tout entière, persécutrice des âmes les plus nobles et les plus pures. De l'autre côté, les catholiques convaincus se sont efforcés de rejeter toute l'horreur du Procès sur le « mauvais » évêque Cauchon, de mémoire abhorrée. Si l'Université de Paris l'a appuyé de sa haute autorité, c'est qu'alors elle était hérétique et schismatique, séduite par les théories des Conciles de Constance et de Bâle, si bien que l'Eglise ne serait pour rien dans cette triste affaire.

La vérité historique est tout autre : « Un fait est notoire, écrit l'auteur, et appuyé par des documents irréfutables, dont nous allons nous servir en essayant de leur donner vie et clarté : Cauchon n'est pas seul auteur de la condamnation de Jeanne d'Arc, les Anglais ne l'ont pas eu comme seul exécuteur de leur volonté tenace de déshonorer celle qui les avait humiliés et vaincus. Plus de deux cents prêtres, docteurs, abbés, maîtres et docteurs de l'Université, chanoines, vice-inquisiteur, évêques et cardinaux, en acte ou en puissance, ont approuvé la condamnation de la sainte et pure Libératrice de la France. » Sans doute l'Université de Paris, de composition assez cosmopolite, était, en 1431, politiquement bourguignonne et anglophile ; elle était hostile à Jeanne d'Arc, dont les succès militaires compromettaient les résultats du traité de Troyes ; mais de là à la peindre comme hérétique et schismatique, il y a loin... Bien plus, parmi le clergé de la partie de la France libre du joug anglais et groupée autour de Charles VII, bien peu favorisaient la Pucelle : Regnault de Chartres, pacifiste à outrance, se pose en adversaire de Jeanne et présente sa capture comme bien méritée. La plupart des fidèles de Jeanne, tels Gelu d'Embrun et Séguin de Poitiers, ne parlèrent en sa faveur qu'au Procès de réhabilitation...

Beaucoup de ces faiblesses ont leur explication, sinon leur excuse, dans le cœur humain, dans l'éternelle médiocrité humaine, et aussi dans les circonstances variées que M. Billard expose au cours de son livre.

Pour faire comprendre ces circonstances, il faut d'abord bien connaître le procès, qui fut mené, dans sa forme, selon les règles du tribunal inquisitorial, détaillées dans le *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric. Un bref résumé nous met en présence des divers actes et procédures composant le procès de *lapse* et celui de *relapse*, tels que Jeanne les dut subir. On comprend mieux ainsi les motifs invoqués pour la condamner. L'auteur fait immédiatement observer que les motifs avoués ne touchent pas le fond du procès ; et donc « le scandale foncier de ce procès, c'est qu'il n'y est jamais traité ouvertement de la vraie raison de la condamnation, qui est la cause politique à faire triompher. » Ce n'est pas, pour autant, ôter toute valeur aux motifs avoués : « Les juges se faisaient, en somme, le syllogisme suivant : La révolte contre le pouvoir légitime est faute grave. Or Jehanne a soulevé le peuple de France contre le souverain légitime (Henri VI). Donc elle a péché gravement. Puisqu'elle a péché gravement, ses révélations, ses succès militaires étonnants ne peuvent provenir que de malins esprits : c'est donc une sorcière et une hérétique. Aussi bien, le soi-disant roi (Charles VII) s'est mis à la remorque d'une hérétique et d'une sorcière. Donc le soi-disant roi est infamé au même titre que son suppôt. »

C'est pourquoi en 1455 Charles VII vainqueur, possesseur, après son entrée à Rouen, de la minute du procès, voudra venger à la fois l'honneur de la Pucelle et le sien propre. Et à ce moment, les anciens juges retournent leurs convictions et leur syllogisme qui devient : « La révolte contre la tyrannie est légitime et bonne en soi. Or Jehanne a soulevé le peuple de France contre la tyrannie anglaise. Donc Jehanne a agi légitimement et vertueusement. Donc ses inspirations qui lui ont valu la victoire ne pouvaient venir que de bons esprits. Donc Dieu était pour Jehanne. Donc Dieu était aussi pour Charles VII. »

Au-dessus du syllogisme, il y avait le bon sens, la vertu, l'amour désintéressé du royaume, la droiture de l'esprit et de l'âme ; mais les juges de Rouen ne surent pas s'élever jusque là, et c'est pourquoi, leurs petites et grandes passions aidant, Jeanne fut par eux condamnée en bonne et due forme, quoique sainte.

Il faut féliciter le colonel Billard d'avoir analysé, avec une fine psychologie, tous les éléments qui influencèrent, de manière plus ou moins inconsciente, l'âme des juges : l'indifférentisme de l'Eglise à l'égard des gouvernements ; leur orgueil personnel ; les préjugés de l'époque relativement à la sorcellerie ; le pacifisme à tout prix condamnant la Pacifique ; enfin, chez un certain nombre, la malveillance, l'hypocrisie, l'esprit de mensonge, qu'il est facile de mettre à jour d'après les pièces mêmes du Procès. L'auteur, s'inspirant des travaux de M. Vacandard sur l'Inquisition, clôt la première partie de son volume par un chapitre sur « la dureté de la procédure inquisitoriale ». Il conviendrait d'apporter quelques corrections (de détails) à certaines assertions un peu trop facilement généralisées.

Il faut bien convenir cependant d'une certaine bonne foi chez quelques-uns des juges. M. Billard, dans une deuxième partie : *Jehanne et la foi*, montre ce qui a pu paraître obscur dans les réponses de l'accusée. Ici, les annexes, qui généralement sont ajoutées à chaque chapitre, deviennent particulièrement intéressantes : les « Voix » posaient la question des relations avec les esprits, des révélations privées et des visions. Fort opportunément l'auteur a ajouté au chap. X : 1° des extraits du *Précis de théologie ascétique et mystique* de Tanquerey, relatifs à la contemplation, à la révélation, et aux règles pour le discernement des révélations ; 2° un exposé du professeur Dumas sur « les visions de Jehanne en face de l'hystérie et de la folie » ; 3° une discussion médicale et philosophique à ce sujet. Le « secret » de Jeanne, le signe qu'elle donna à Charles VII, reste un des points obscurs du Procès. Ici encore d'intéressantes annexes, avec une discussion serrée de la « récente » hypothèse de M. Jacoby (cf. *Ami* 1933, p. 205), hypothèse en réalité renouvelée des élucubrations plus que centenaires de P. Caze, *La Vérité sur Jehanne d'Arc ou éclaircissements sur son origine* (Paris, 1819). La question des habits d'homme et des cheveux courts, la soumission à l'Eglise militante apportaient également quelque trouble aux juges plus favorablement disposés. L'auteur montre que sur ces points Jeanne a toujours donné des réponses mesurées et complètes, quoique prudentes et réservant les droits qu'elle tenait de l'Eglise triomphante. Mais il n'y eut jamais, de sa part, mensonge ou dissimulation coupable. Contrairement à la thèse du comte de Maleyssie, M. Billard tient que le fait même de la rétractation de Saint-Ouen ne saurait être nié. Et il explique cette défaillance de Jeanne : « Devant cette réunion des princes de l'Eglise, de docteurs, devant cet Inquisiteur délégué par le Pape, devant tous ces hommes à caractère sacré, parlant au nom de Dieu et de l'Eglise, proclamant, à tort d'ailleurs, leur com-

pétence en sujets réservés à Dieu seul (les révélations), invoquant le Pape et les Conciles, devant tout cet appareil religieux, joints aux apprêts du bûcher, faut-il s'étonner que Jehanne ait failli un instant et qu'on lui ait arraché une rétractation, alors que Notre-Seigneur, dans une agonie semblable, se voyant jugé et condamné par ses prêtres et par son peuple, avait, lui-même, demandé l'éloignement du Calice ! Pour nous la vertu de Jehanne éclate davantage par cette défaillance qu'elle racheta aussitôt après, en faisant le sacrifice de sa vie. Par cette faiblesse devant l'injustice, elle est davantage encore notre sœur » (p. 347).

Les conclusions de ce bel ouvrage permettent de concilier ce qui, jusqu'ici, paraissait à beaucoup inconciliable. Et parmi les diverses conclusions, on nous permettra de cueillir cette page qui explique à la fois le mystère de Jeanne d'Arc et sa popularité nationale, sans distinction de croyants et d'incroyants :

« Quel cas de conscience plus torturant, quel abandon plus douloureux, que cette lutte de la catholique Jehanne, seule, contre des chefs d'Eglise qui la veulent faire céder et fléchir, au nom de l'Eglise et de son Dieu qui se tait. Rien ne lui a été épargné, pas même la dispersion de ses cendres dans la Seine.

« Peut-on pénétrer pareil mystère ?

« Pour l'incroyant, la condamnation de Jehanne apparaîtra comme un des grands scandales de l'histoire, comme un des épisodes de la lutte éternelle entre l'idéal et la réalité. Plus profondément, il estimera que l'œuvre de Jehanne eût été tenue pour légendaire, si la certification d'une telle épopée n'avait pas été établie par des ennemis acharnés, hommes d'Eglise appliqués à leur tâche, par surcroît, qui, voulant édifier pour leur gloire et la honte de Jehanne, constituèrent le plus authentique dossier à la gloire qui fût jamais.

« Le croyant, devant pareil scandale et pareil mystère, fortifiera son âme et verra dans le fait de Jehanne l'estime de Dieu pour sa créature, pour la liberté qu'il lui laisse ; tout comme Jehanne, il conciliera l'autorité de l'Eglise avec la liberté des enfants de Dieu et prendra une vue exacte de la Sainteté de l'Eglise. Enfin, le croyant estimera que Dieu qui a donné Jehanne au saint Royaume, aura en garde la Douce France, tandis que l'incroyant, devant cette merveille de notre race, estimera que « la France ne peut mourir que si elle s'abandonne. »

Philosophia scholastica *ad mentem S. Thomæ Aquinatis exposita et recentioribus scientiarum inventis aptata,* a D. Barbedette cum pluribus philosophiæ professoribus. Ed. 53a recognita funditus et aucta. — 2 vol. in-12 de 514 et 519 p., 35 f. — Paris, Berche et Pagis.

Le Manuel de Philosophie édité d'abord par M. Brin, continué par Mgr Farges, est utilisé depuis un demi-siècle déjà dans de nombreux séminaires, et avec succès. Seul le nombre de ses éditions suffirait à le prouver : il y a peu d'ouvrages, même classiques, qui atteignent comme lui la 53e.

Celle-ci n'est pas une simple reproduction de l'édition antérieure. M. le chanoine Barbedette, collaborateur du regretté Mgr Farges, a fort bien compris qu'un manuel de philosophie ne peut rester immuable. Pour répondre aussi parfaitement que possible à ce qu'on attend de lui, il doit progresser. Les récents travaux des philosophes catholiques ont abouti, sur bien des points, à renouveler les questions. Qu'il s'agisse, par exemple, de l'ordre dans lequel doivent être étudiées les disciplines philosophiques, du départ à faire entre arguments vraiment métaphysiques et d'autres, plus ou moins impliqués dans des conceptions aujourd'hui dépassées, qu'il s'agisse encore d'un réel approfondissement de la doctrine, généralement par un retour à des positions plus voisines de celles de S. Thomas, l'exposition de la philosophie traditionnelle peut largement bénéficier des travaux de ces vingt dernières années.

Aussi bien nous ne saurions trop approuver M. le chanoine B. d'avoir voulu infuser à son manuel comme un sang nouveau. Un autre souci, pédagogique celui-là, l'avait invité à poser aux professeurs de nos Séminaires une série de questions relatives à la révision à accomplir. Ces derniers sont bien placés pour noter les réactions des élèves en présence de telle ou telle page et ils peuvent signaler ainsi mainte amélioration à introduire. Il a été tenu compte de leurs réponses et cette collaboration entre auteur et professeurs a eu d'excellents résultats.

Le nouveau manuel est en effet une bonne base pour l'enseignement du professeur, et son étude une sérieuse initiation pour les élèves. Nous louerons sans réserve l'*ordre* adopté par M. Barbedette : Logique, Cosmologie, Psychologie, Critique, Ontologie, Théodicée, Morale. C'est celui qui est le plus naturel. Il a d'ailleurs été sanctionné, pour les Facultés, par le récent Règlement de la S. C. des Séminaires et Universités (cf. *Ami* 1931, p. 551 et sq.). La *méthode* d'exposition des thèses est également excellente : partir des propriétés pour remonter à la nature des êtres, puis revenir à l'étude plus poussée des propriétés est conforme tant à la nature de l'esprit humain qu'à la tradition scolastique. Sans doute les autres manuels le font aussi, mais d'une façon moins explicite que celui-ci. Le *développement des preuves* est accompagné d'assez nombreux renseignements historiques, et en Psychologie les références à la Psychologie expérimentale ne sont heureusement pas omises. De bons *index* terminent l'ouvrage, d'une présentation typographique impeccable, et — éloge que nous avons trop peu souvent l'occasion de faire — *son prix est abordable.*

Ainsi rajeuni, le manuel de Mgr Farges est donc destiné à continuer sa fructueuse carrière. Nous ferons cependant quelques réserves, notamment sur les remaniements apportés à cette dernière édition. Nous avons l'impression que l'on a, dans l'intérieur des chapitres, plutôt juxtaposé le nouveau à l'ancien que présenté un ensemble cohérent et harmonieux. De nombreux ouvrages ou articles récents sont signalés dans les notes, sans être réellement utilisés dans le texte. Nous ne nous dissimulons pas l'énorme difficulté de la mise à jour d'un manuel, surtout lorsque celui-ci est déjà fort complet : on hésite à sacrifier certains développements et à en introduire de nouveaux. Cependant nous croyons que l'on aurait pu, ici, procéder d'une main moins timide. Pourquoi, par exemple, ne faire connaître le sentiment de l'Eglise sur l'époque de l'animation du corps humain que par un *mémoire à l'Académie datant de 1860 ?* (tome I, p. 524). Il fallait citer le *Codex juris canonici* (canons 745 et 747), ce qui aurait d'ailleurs permis à l'auteur de conclure d'une manière autrement ferme (cf. à ce sujet une mise au point de l'*Ami* 1931, p. 845, qui intéresse au premier chef la philosophie). Pourquoi rééditer, à propos du transformisme, cette inexactitude que l'époque cambrienne est le premier âge du monde (I, p. 297) ? Cette erreur a été déjà signalée dans l'édition française du manuel par le naturaliste Gagnebin (cf. Cahiers de Philosophie de la Nature, I. *Le Transformisme,* p. 40). Pourquoi laisser entendre, au même endroit, que Caullery et Rosa sont des « fixistes » ? Même remarque pour Vialleton dont il ne semble pas qu'on ait saisi la portée des critiques contre le transformisme classique. D'ailleurs, un intérêt exagéré porté aux savants et à leurs théories caduques nous semble peu à sa place dans un manuel de philosophie, qui n'est ni un cours d'histoire naturelle, ni un livre d'apologétique. Pour prouver l'existence de la « species impressa », l'auteur invoque l'image rétinienne (I, p. 330) sans marquer la différence entre l'une et l'autre, comme avaient bien soin de le faire les anciens auteurs (par exemple Liberatore, *Institutiones philoso-*

phicæ, t. II, p. 203). Ce n'est pas inutile, surtout dans un manuel. A propos de la distinction entre *sensation* et *perception*, on se borne à dire que les modernes ont modifié illégitimement la terminologie scolastique, et à indiquer très sommairement leur position (I, p. 332). Cette distinction est tellement importante qu'il eût fallu y insister, et surtout montrer qu'elle ne fut nullement ignorée des Scolastiques. Certaines affirmations auraient gagné à être nuancées ou expliquées, par exemple en Cosmologie, qu'à moins d'être sceptique il faut admettre la diversité *spécifique* des corps simples.

Ces quelques observations que nous nous permettons de formuler — et on pourrait sans doute en ajouter d'autres — n'atteignent pas la doctrine fondamentale du manuel, qui ne fait pas mentir son titre : « ad mentem S. Thomæ ». Cependant, est-il conforme aux principes de l'Angélique Docteur d'affirmer, ne fût-ce qu'incidemment, que « Dieu ne serait pas connu sans les notions de la vie intérieure et morale » (I, p. 393) ? On peut sérieusement en douter (cf. par exemple, *Somme théologique*, I^a, q. 12, a. 12). Quant à la forme, on souhaiterait un latin plus limpide, plus voisin de celui des Zigliara ou Liberatore, et débarrassé de mainte formule non traditionnelle en Scolastique. Dans les notes, au lieu de mettre uniformément en lettres grasses le nom des auteurs, même les plus obscurs, ne conviendrait-il pas de détacher, par la typographie, le nom de ceux dont la lecture serait plus abordable pour l'élève ou dont l'autorité est plus importante ? Dans l'*Index nominum*, c'est une excellente idée d'avoir indiqué, pour chaque philosophe, l'époque où il vivait. Mais ce seul renseignement est un peu maigre : il faudrait y joindre au moins les pages du manuel où sont cités les noms.

Les présentes remarques montrent avec quel intérêt nous avons parcouru la nouvelle édition de l'ouvrage recensé. Elles auraient atteint leur but si elles peuvent en quelque façon aider l'auteur à améliorer encore une œuvre à laquelle nous souhaitons la plus large diffusion.

Abbé Jean Dermine. — **L'éducation chrétienne de la Personnalité.** — In-8 de 242 p., 13 f. 50 (20 f. belges). — Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne.

Ce livre, qui s'offre comme un commentaire partiel de l'encyclique de Pie XI sur l'Education chrétienne, est composé de deux parties bien distinctes.

Dans la première, l'auteur s'attache à exposer et à suivre fidèlement la pensée pontificale relativement aux fins de l'éducation et au problème de la répartition de l'autorité entre la famille, l'Eglise et l'Etat.

Dans la seconde, consacrée plus spécialement à l'éducation de la jeune fille, il s'efforce de fournir un « enseignement pratique et détaillé de chacun des devoirs qui ont trait à l'éducation religieuse, morale et civique des enfants ». Se conformant ainsi aux désirs du Saint-Père, ces chapitres rentrent, eux aussi, dans les cadres de l'Encyclique.

Ces leçons furent primitivement des cours donnés à des jeunes filles ; l'auteur leur a gardé leur forme de conférences.

Il rattache le problème de l'éducation à la formation de la personnalité. Et c'est à bon droit, car la personnalité, entendue au sens moral du mot (ce qui, d'ailleurs, n'implique aucune contradiction avec le sens métaphysique), est, dans l'homme, le bien perfectible entre tous. La personnalité marque la primauté de l'homme sur l'animalité ; elle implique « l'état de vertu », c'est-à-dire l'acquisition de la maîtrise de soi-même par la discipline intérieure ; de plus, elle entraîne l'attachement à un idéal de vie et le développement de l'originalité individuelle. Tous ces éléments de la personnalité sont susceptibles de formation et marquent le champ où s'exerce l'influence de l'éducation.

Mais à la personnalité selon la nature, — la seule qu'ait envisagée jusqu'ici l'auteur, — se superpose, dans l'ordre actuel de la Providence, la personnalité selon la grâce. L'éducation doit tenir compte ici du dogme du péché originel, qui, sans impliquer une perversion foncière de la nature, nous révèle l'existence en nous d'une tendance spontanée et naturelle au dérèglement, qui est la concupiscence. Mais elle doit s'appuyer sur les ressources infinies de la grâce qui ennoblit, divinise la nature et, proposant à l'homme un idéal plus élevé, lui procure une personnalité surnaturelle : « Le vrai chrétien, fruit de l'éducation chrétienne, déclare Pie XI dans l'Encyclique, est donc l'homme surnaturel, qui pense, juge, agit avec constance et avec esprit de suite, suivant la droite raison éclairée par la lumière surnaturelle des exemples et de la doctrine du Christ, ou, pour employer une expression actuellement courante, un homme de caractère vraiment accompli. »

La conclusion de ces principes généraux sera que la formation de la personnalité est, de la part du sujet, l'œuvre de la bonne volonté, stimulée par l'éducation. L'enfant doit apprendre, dans la dépendance de ses éducateurs, à prendre possession de lui-même, et à se développer physiquement, intellectuellement et moralement. Ce développement ne pourra se produire normalement que sous l'influence d'une discipline forte, capable de créer et de perfectionner les bonnes dispositions, naturelles et surnaturelles, qui permettront à la personnalité de l'enfant de s'épanouir selon ses propres aspirations et en conformité avec les exigences de son milieu.

M. Dermine expose ensuite (ch. 2-4) la triple autorité qui intervient dans l'éducation de l'enfant.

Tout d'abord et fondamentalement, l'autorité *de la famille*, l'autorité dans l'éducation se fondant sur le pouvoir de transmettre la vie. Comme Dieu est l'auteur même de la vie, l'autorité des parents est donc, en réalité, une délégation de Dieu. M. D. s'attache à montrer la mission primordiale de cette autorité : la formation de la virilité chrétienne. Vue sous cet angle, l'autorité des parents apparaît bien plus comme un devoir que comme un droit. Sa loi sera le désintéressement : à mesure que se formera chez l'enfant la virilité chrétienne, les parents devront progressivement s'effacer ; quand l'appel divin de la vocation se fera entendre, ils devront s'incliner ; dans la manière d'exercer l'autorité, ils devront passer de la contrainte extérieure aux disciplines plus intérieures de la volonté. Mais, d'autre part, parce que l'autorité des parents est une délégation de Dieu en vue « d'amener l'enfant à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme », elle doit s'exercer non seulement dans l'ordre physique, mais encore dans l'ordre intellectuel, moral et religieux ; et, en toute hypothèse, elle comportera une primauté imprescriptible par rapport à l'autorité de l'Etat.

Une deuxième autorité est celle *de l'Eglise*. Cette autorité repose sur un double fondement, indiqué par Pie XI dans l'Encyclique. Le premier est l'autorité suprême du *Magistère* conféré par Jésus-Christ (Matth., XXVIII, 18-19), en vertu duquel l'Eglise a reçu la mission de « conserver et conformer les hommes, leurs mutuelles relations et leurs actions, à l'honnêteté des mœurs et à l'honnêteté de la vie, selon la règle de la Doctrine révélée. » Le second fondement, continue le Saint-Père, « est la *Maternité spirituelle*, par laquelle l'Eglise, épouse immaculée du Christ, engendre, nourrit et élève les âmes dans la vie divine de la grâce par ses sacrements et son enseignement. » Sur ce double fondement, l'autorité de l'Eglise apparaît indiscutable ; et, par là-même également, indiscutables sont les droits qu'elle entend exercer dans l'éducation chrétienne de ses enfants. Une collaboration nécessaire doit s'établir, en vue de l'éducation des enfants, entre les parents, l'Eglise et l'école qui est, dans les temps actuels, le prolongement nécessaire des parents : d'où, pour ceux-ci, une grave question de conscience de se